

持統天皇の天武天皇挽歌

——第一六〇・一六一番歌の背景——

鳥谷知子

はじめに

太上天皇が奉った天武天皇への挽歌には、一六〇歌の「面智男雲」の難訓と解釈、一六一歌の「向南山」の訓みと解釈の問題があり、集中例をみない発想と用字をもつ為に、様々な解釈が試みられてきた。陰陽五行思想による天武天皇の死の形象がなされたり^①、ゾロアスター教のような遠い異国の文化も挽歌の成立に影響しているといわれる^②。また、中国文学の表記や発想がとり入れられ^③、当時の思想や文化・文学が混然一体となって、天皇の崩御と魂の旅立ちを表現しているともいわれる。山田孝雄は一六〇歌には、「道教における幻術の影響が見られる」と述べる^④。本稿は天武天皇の諡号「天淳中原瀛真人天皇」に道教思想の反映が認められることをふまえ、二首の挽歌にも夫帝の神仙としての再生を強く願う持統天皇の想いと、天皇が再生される姿が暗示され表現されていることを考察する。挽歌の中の「向南山」と「雲」に着目して論じていきたい。

一 「向南山」

問題とする挽歌は次のように記されている。

一書曰、天皇崩之時、太上天皇御製歌二首

燃火物 取而爨而 福路庭 入澄不言八 面智男雲(2・一六〇)

向南山 陳雲之 青雲之 星離去 月矣離而(2・一六一)

まず一六一歌の「向南山」の表現についてみる。この訓には、キタヤマ(諸本)、カムナミヤマ(類聚古集)、カムナヤマ(神田本)がある。『評釋』は「カツラキ」と訓み、「選要抄」の訓をあげ、藤原宮から天武陵が南方に当り、その延長線上に葛城や高取山があることを根拠とする^⑤。講談社学術文庫は、「カムヤマ」と訓む^⑦。森重敏氏は「ヨシノヤマ」と訓む^⑧。岸俊男氏はこの作品を「持統が藤原宮から夫天武の葬られた大内陵のある月のかかっている南の空を望んでの作^⑨」とする。同様に大内陵をさすとするのが、『講義』・『全註釋』^⑩である。キタヤマ訓は、小島憲之氏の「北に墓所としての陰を示す」見方や、「天皇は常に北に座して南面する」という中

国思想に基づき、香具山をあてる。一方、カムヤマ訓は西宮一民氏も提唱し、これは「南(吉野)へ赴く所にある山」であり、「飛鳥の神なび山三諸山^{かむま}神岳^{かむま}神山^{かむま}向南山」とみる。これに対して『全注』は、カムヤマ・カムナビ・カムナビヤマの訓みがキタヤマに比べて「向南山」の文字面を離れると評し、「王権を代表する山として香具山の雲は天皇の御魂を象徴するにふさわしい」とする青木周平氏の見解に示されるように、香具山説を推す立場は強い。しかし、「向南山」の文字に着目すると、南に向く山か、南側にある山と解釈できると思う。「嚮南坐」のように「南に嚮ひて坐す」表現もある。「向南」は南に向く意であり、森重敏氏が「人が南を向いた時に眼前に対する山、南にある山」とする見解を支持したい。二首が歌われた場所は、飛鳥浄御原宮か藤原宮かはっきりしない。岸俊男氏は、藤原宮は天武天皇の生前にすでに計画が立てられており、天武紀十三年三月条の「辛卯^{九日}に、天皇、京師に巡行きたまひて、宮室之地を定めたまふ。」とある記事は、天皇の生前に藤原の地が選定されていたことを示す^⑧とされる。すなわち藤原京の境域は、横大路を北京極とし、中つ道と下つ道を各東西の京極とし、上つ道の飛鳥への延長線と交差する安倍・山田道を南京極とする。注目されるのは、中つ道と下つ道の中央を通る藤原京中心線の南延長線上に天武・持統天皇を合葬した檜隈大内陵が位置することである。都を陵墓と一体のものとみなすあり方は、『周禮』の「考工記」^⑨にうかがえるとされる。藤原京遷都は持統八年十二月であるが、大内陵造営を含めて天武在世中から都は長年にわたる綿密な計画のもとに建設されたとみられる。二首の挽歌が作られた経緯は、書紀からうかがうことはできないが、「薨りましし時」の題詞からすると、薨去から大内陵埋葬までの間に挽歌が作られたと考えられる。持統天皇は殯宮造営後は、夫帝の遺

骸と共に殯宮に籠っていたとされ、南庭を中心になされた儀礼には皇后の名はみられない。^⑩天武・持統紀に記された喪儀の節目となる儀礼をあげる^⑪と次のようになる。

朱鳥元年九月丙午^(九日) 天皇の病、遂に差えずして、正宮に崩りましぬ。
 (六八六) 十一日

戊申^(二十四日) 始めて發哭る。則ち殯宮を南庭に起つ。

辛酉^(二十七日) 南庭に殯す。即ち發哀る。

甲子^(三十日) 是の日に、肇めて奠進りて即ち誄る。

十月己巳^(二日) 大津皇子謀反發覺。
 (三日) 賜死。

庚午^(四日)

持統元年正月丙寅^(一日) 奉膳紀朝臣真人等、奠奉る。
 (六八七) 二十日

三月甲申^(五日) 花縵を以て殯宮に進る。此を御蔭と曰す。

八月丙申^(九日) 殯宮に、嘗る。此を御青飯と曰ふ。

九月庚午^(十日) 國忌の齋を京師の諸寺に設く。

辛未^(十一日) 殯宮に設齋す。

十月壬子^(十二日) 始めて大内陵を築く。

持統二年三月己卯^(六八八) 花縵を以て殯宮に進る。

八月丙申^(十日) 殯宮に嘗りて慟哭る。

(十一日) 淨大肆伊勢王を命して、葬儀を奉宣はしむ。

十一月戊午^(四日) 奠奉りて、楯節儻奏る。諸臣各己が先祖等の仕へまつれる

狀を擧げて、遞に進みて誄る。

(五日) 直廣肆當摩真人智徳、皇祖等の騰極の次第を誄奉る。禮なり。

古には日嗣と云す。畢りて大内陵に葬りまつる。

一五九歌と一六〇・一六一歌は共に「崩之時」の題詞をもつが、一五九歌

には「神岳の山の黄葉」が歌われ、天皇の御霊の存在を感じつつも、黄葉へのおたずねがなくなった天皇に対する大后の悲嘆や喪失感が表現される。天智挽歌群の「大殯の時の歌」(2・151、152)は、天智十年十二月十一日の「新宮に殯す」とある書紀の記事以降に作られた歌と考えられるが、天智天皇の薨去は十二月三日であり、死後八日以上を経て天皇が戻られないことを認識した歌いぶりがされている。これを参考にすれば一五九歌は、遅くとも九月二十四日の殯宮移葬以前によまれた歌であろう。十月二日の大津皇子謀反に際しては、事態収拾に迅速な措置がとられているが、この事件は大后にとって天皇の死の空白を痛切に感じさせるものであったろう。一六〇歌は、天皇に奠を奉った九月二十七日前後から、大津皇子事件の後に歌われたと思われる。それに対して一六一歌は内容からみて、一六〇歌からかなりの時間を経て作られているよう。埋葬という区切りがつかまでは、死者の魂はたとえ生き返ることはなくてもこの世のどこかにとどまっていると考えるのが一般的であろう。とすれば、一六一歌は大内陵に遺骸が埋葬された時に南を臨んで作られた可能性も考えられよう。「向南山」は天武・持統天皇と深く関わり、かつ飛鳥・藤原の地の南に位置する吉野山をさすのではないか。吉野は両帝にとって創業の原点となる壬申の乱の旗上げの地であり、吉野の盟約や後の三十一回にわたる女帝の行幸など、とりわけ大后にとっては思い入れが深い山である。『葉師寺東塔樓銘』には、天武天皇が志半ばで「龍駕騰仙」したとあり、天皇を神仙にたとえている。神仙思想を説く道教では南山を重要な山としており、『史記』秦始皇本紀第六 三十五年の条には、

周馳爲閼道、自殿下直抵南山。表南山之顛以爲闕。

とある。特に藤原宮から見て南に位置するのが吉野山である。藤原宮の御井の歌には、

……壇安の 堤の上に あり立たし 見たまへば 大和の 青香具山は
日の経の 大き御門に 春山と しみさび立てり 畝傍の この瑞山は 日
の緯の 大き御門に 瑞山と 山さびいます 耳梨の 青香山は 背面の
大き御門に 宜しなへ 神さび立てり 名ぐはしき 吉野の山は 影面の
大き御門ゆ 雲居にそ 遠くありける……(1・51)

と歌われる。藤原宮を中心に大和三山が東西北に位置し、南の御門から見ると吉野山は遠い雲の彼方にそびえ立つと表現される。柿本人麻呂は吉野宮を讃えて、「……この川の 絶ゆることなく この山の いや高知らず みなそそく 滝のみやこは 見れど飽かぬかも」(1・336)と歌う。吉野は秀でた山容をもち、その間を豊かな川がぬう。分水嶺を有した変若水をたたえた地でもある。万葉集卷三の三八五〜七に見える柘枝伝説や、雄略記の神仙女との交流譚をみると、吉野の地が道教的信仰と深く関わっていたことがわかる。『懷風藻』には大伴王が、「山幽けくして仁趣遠く、川淨けくして智懷深し。神仙の迹を訪はまく欲り、追従す吉野の濤。」(四八)と詠み、藤原朝臣史は吉野を仙境にたとえて、「靈仙鶴に駕りて去に、星客査に乗りて遼る。」(三三)と中国伝説をふまえて歌う。加えて吉野は、不死の効能をもつ仙薬のもとになる水銀鉢床が存するところとしても知られた。そのことが吉野を神仙境とする観念を不動のものとしていったのだろう。

一六一歌のテーマである「雲」は、『礼記』の孔子問居 第二十九には「天時雨を降さんとすれば、山川雲を出すがごとし。」とあり、山川が雲を

生むと考えられていた。『倭名類聚抄』巻一の天地部、風雨類の「雲」の項を見ると、「説文云、雲、王分反、和名久毛、○接久毛與、組同語、謂山川氣貫結爲雲也（中略）山川出氣也、」とある。吉野山はこれにふさわしい地形を備えた地であり、「向南山」は雲を生む舞台として「陳雲」や「青雲」が歌われていることになろう。「天淳中原瀛真人」の真人は、神仙の中でも最高の位とされる。『史記』始皇本紀第六三十五年の条には、「真人は、水に入れども濡はず、火に入れども熱けず、雲氣を陵ぎ、天地と與に久長なり。」とある。天皇はこのような真人の資格を有すると考えられたのだろう。道教では死者の魂は南宮に向かうと考えられ、そこでの鍛錬を経て仙人になると信じられた。『元始无量度人上品妙經四注』^{②③}巻二には次のように記されている。

死魂受鍊仙化成人

東曰南宮者長生之宮也度命君治在其中諱吁員得入南宮之中吁員即鍊度朽骸生童即灌其生津著生契於四極給自然之羽童生童者日中靈童也○幽棲曰死魂學度於南宮則以流火之膏鍊其鬼質從茲改化使得仙也

また南宮は山にあるとされ、同書巻四には、

无行上首回躡流玄

天上玄都之景有空峯之山乃萬聖之所遊生死之所歸道未足備身應滅度魂升空峯受鍊而度南宮也

とある。南宮は生前の徳が特にすぐれた者だけが選別されて赴くところであった。『眞誥』^{②④}巻十六の闡幽微第二には、

其中宿運先世有陰德惠救者乃時有徑補仙官或入南宮受化不拘職位也在世之罪

福多少乃爲稱量處分耳大都行陰德多恤窮厄例皆速詣南宮爲仙

とある。吉野はこのような南宮の性格を備えた都の南に位置する山とうけとめられていたと思われる。肉体の消滅、死別が人間の避けられない運命ならば、夫帝の為に次に太后が願ったのは、神仙としての再生であろう。天皇が神仙になる山として「向南山」をカミヤマと訓むとみたい。では次に「青雲」について見ていく。吉井巖氏はこの表現に漢籍の用法の移入を認め、青雲は雲をさすとされた。湯川久光氏は、青雲に天武天皇崩御の凶兆を見る。^{②⑤}湯川氏が例に引く『太平御覽』^{②⑥}巻八天部八の雲の項にある尚書の記事には、

又曰周成王舉堯舜禮沉璧于河白雲起而青雲浮至乃有蒼龍負圖臨河也

とあり、璧（玉・石をけずった腕輪）を水に沈めて河伯を祭ると白い雲が湧き上がり、青雲が浮かんで蒼龍が神のお告げを背に負って河に現れる、と記される。また、雲に前兆を見たことは同書に、

東方朔傳曰凡占長吏東耕當視天有黃雲來覆車五穀大熟青雲致兵白雲致盜烏雲多水赤雲有火

とあり、青雲は兵乱の兆であるとされる。さらに同書を見ていくと、

吳範占候風氣秘訣曰有青雲如雉兔臨城營軍敗走

とあり、雉兔の大きさもしくは形の雲が表れると軍の敗走の兆であるとす。これによれば青雲にも事象を判断する基準が存在していたようである。青い雲に対する概念は、凶兆に定まっていたわけではないようで、同書巻

八七二 休徵部一 雲の項には、

魏書曰文帝生時有雲氣青色而圖如車蓋當其上終日望者以為至貴之證

とある。「青雲」の用い方ではないが、青い雲を文帝誕生の瑞祥と受けとっている。「青雲」は、青い雲をさすとも灰色の雲ともいわれるが、使用例を見ると尚書のような神の顕現に関わるもの、吉凶の前兆を示すもの、さらには五行思想の春の季節を表すものとして表現される。しかし青雲の概念は一定しておらず湯川氏の天皇崩御の前兆とする見解には少し無理があらう。

『楚辞』の九歌 湘夫人には、「靈之來兮如雲」とあり、神の御霊の様を雲に喩えているので、天空を自由に駆け巡る雲に靈の通いや魂をみていたことがうかがえる。小島憲之氏が引く同書の東君には、「應律兮合節 靈之來兮蔽日、青雲衣兮白霓裳 舉長矢兮射天狼」とあり、青雲は日神のいでたちの象徴として用いられる。雲には天空を自在に駆けるイメージがあることは確かである。上代文献における「青雲」の使用例を次に掲げる。

- a 青雲の白肩津（神武記）
- b 河内國の草香邑の青雲の白肩之津（神武即位前紀戊午三月）
- c ……自称「倍俗先生。意氣雖揚青雲之上、身体猶在塵俗之中」……（万葉集5・八〇〇）
- d 白雲の たなびく國の 青雲の 向伏す國の 天雲の 下なる人は 我のみかも 君に恋ふらむ 我のみかも……（13・三三二九）
- e 弥彦おのれ神さび青雲のたなびく日すら小雨そほ降る（16・三八八三）

f 大君の命恐み青雲のとのびく山を越よて来ぬかも（20・四四〇三）

g 辭別きて、伊勢に坐す天照らす大御神の大前に白さく、皇神の見齋かします四方の國は、天の壁立つ極み、國の退き立つ限り、青雲の靄く極み、白雲の墮り坐向伏す限り、青海の原は棹柁干さす、舟の鱸の至り留まる極み……（祈年祭祝詞）

h 高天原は、青雲の靄く極み……（大殿祭祝詞）

これらの例を見ると、a・bの白肩の津は同地をさすと思われ、青雲は白にかかる枕詞的用法といわれるが、bの地名草香は太陽信仰に関わる地とされる。cは漢籍の移入による表現である。dとgでは天地の極みを表す表現として、hも高天原の極限の世界の青雲をさす。eは青雲がたなびいているのに小雨がそぼ降る様に伊夜彦神の神威の現れを見ており、fは大王の支配の及ぶ山としての概念があらう。青雲は神威の証として現れ、天空や地平線の極限まで縦横無尽に駆ける性質が歌われる。このことは、一六一歌において身崎壽氏が指摘するように、雲・星・月という天空いっぱいには広がるイメージの作り方に通う。また、平館英子氏が指摘するように、雲・月・星を歌う様は、

天の海に雲の波立ち月の舟星の林に漕ぎ隠る見ゆ（7・一〇六八）

の雄大な構図と似通うものがある。高松塚古墳やキトラ古墳の星宿図を見ると、当時の人々が死後の世界と星の輝く天の世界を結びつけていることがわかる。有坂隆道氏は、高松塚の星宿図の天井中心に北極星と北極五星と四輔四星を描き、それを囲んで二十八宿を配するのは、「治天下」の思想を表現しているとされる。天武・持統朝には七夕歌が作られ、星に対す

る文学的な概念が醸成された時代であった。また、天武即位前紀には天皇が「天文・遁甲に能し。」とあり、天武四年正月の占星台の創設や、持統紀四年十一月の条の元嘉曆・儀鳳曆とを行った記事は、星の運行の知識が宮廷社会に広まっていたことを示すだろう。墓室に天体を表現する際に基本的な理念となったのは、蓋天説といわれている。『論衡』第十一巻には、

問日月之行也、擊著於天也。日月附天而行、不直(目)行也。何以言之。

易曰、日月星辰麗乎天、百果草木麗於土。……問曰、何知不離天直自行也。如日能直自行、當自東行、無爲隨天而西轉也。月行與日同、亦皆附天。何以驗之。驗之似(以)雲、雲不附天、常止於所處。……

難曰、附天之氣行、列星亦何以不行。曰、列星著天、天已行也、隨天而轉、是亦行也。(説日第三十二)

とあり、日・月・星は天に付き、雲はその空間を移動するものと考えていた。挽歌の「離」は、『文選』の「星離沙鏡」(江賦)、「忽星離而雲罷」(舞鶴賦)の影響をうけていよう。林田正男氏は、青雲は天仙となる天皇をたとえたものであり、神仙(天皇)に対する畏敬とそれを習い慕う気持ちが挽歌に表れているとされる。しかし、仙界と結びついてこれを表す文字もあるが、それは青雲に限らないとする吉井巖氏の見解が穏当であろう。

林田氏が例として引かれた『世説新語』補棲逸の元の形は、『梁書』卷五十一 列傳第四十五 處士の陶弘景の項と思われる。該当部分には、

陶弘景字通明、丹陽秣陵人也。初、母夢青龍自懷而出、并見兩天人手執香爐來至其所、已而有娠、遂產弘景。幼有異操。年十歲、得葛洪神仙傳、晝夜研尋、便有養生之志。謂人曰「仰青雲、觀白日、不覺爲遠矣。」

とあり、この箇所は青雲を遠いものと思わず勉学に励んだ陶弘景の志の高さを青雲にたとえていると思われる。以上述べてきたように、「青雲」が天皇の靈を示す確証は挙げられないが、『无上秘要』卷九十九 昇太清品には、「太陽仙童三十六人乘八景之輿青雲之車」とあり、青雲を仙人の乗物としているのは青雲と神仙が関わる徴証となる。

これまで述べてきたように、一六一歌において「向南山」が吉野山にあてられ、吉野に神仙として修行を行う南宮の性格が認められるならば、天武天皇の御魂は修行が実り天仙の資格を得て、青雲に乗られて天の彼方の世界に飛翔されたことを示す比喩として歌が詠まれていると考えられる。

二 「面智男雲」

では、次に一六〇歌をみていく。この歌は下二句「入澄不言八面智男雲」の訓みが固定していない。「澄」は「燈」の誤りとされるが、「面」を第四句に置くか、第五句に入れるかで説がわかれる。「面」を第四句に入れる説には「萬葉考」がある。「考」では、「智」を「知日」の誤字として、「入燈不言八面 知日男雲」と訓む。これに対し「面」を第五句に入れる説は、「面智男雲」と訓む「管見」、「拾穂抄」代匠記「初稿・精撰本があり、「考」をふまえて「智」を「知日」の誤字とする「檢婦手」の「面知日男雲」の訓がある。これらの説は「男」を「男」と訓むが、木下正俊氏が「男」はナムであり、これをナと訓んで唇内韻尾を省略する場合は、下に続く音がM、Bなどの子韻と重なる場合であり、K音に続く例はなく、「男」はナとは訓めないことを指摘している。これによれば「男」はヲの仮名であり、『注釋』は「あはむ日招くも」と訓み、『全注』もこの説に従

っている。『全注』の訓みは稲岡耕二氏がその後、「あひし日招くも」と改められた。^{⑤1}これらの訓みは上の句の、燃えさかる火でも包んで袋に入れることが出来るというではないか、—不可能なことでも可能に出来る—そのように、下の句は再び会うことを希求する、生き返らせたい、天皇との日々を再び取り戻したい、と続き、上の句と下の句との整合性がはかられ、一方で一五九歌に通う歌い手の抒情性の表出という点では挽歌の条件に適用しかし、結句の逢はむ日、逢ひし日は、「智」を「知日」の誤字説にたつた意訓であることに不安が残る。近年の注釈書では「面」を第四句に含める立場が多く、『古典集成』^{⑤2}『新編全集』^{⑤3}『新大系』^{⑤4}『釋注』^{⑤5}が「入るといはずやも」と第四句を訓み、第五句を「智男雲」とするがいずれも無訓である。安川芳樹氏は、集中のヤモのモを「面」で表記した八面の例(10・一九八五、一二五五、11・二八三五、12・二八七〇、二八九一、二九〇四)を調べ、字余りであってもへ入ると言はず八面^{ヤモ}と結ぶ可能性が高いとする。あわせて「智」の原文表記を重んじるとすれば、集中には面と智が連続して用いられる例がないと指摘する。^{⑤6}永井津記夫氏も、用字の点から「面」は「八」と結びやすく、第四句を「入燈不言八面」とする。^{⑤7}佐佐木隆氏は、「イハズヤモの訓をもつ「有登不言八方」(2・二三四)、「有不言八方」(3・四二四)の二例の形式をみると、一六〇歌も「第四句をへ八」字までと認定すれば、この二首の「—と—ずやも」の構文例と一致しないので、〈面〉字までと認定する方がよい」と指摘される。^{⑤8}仮に第五句を「智男雲」とすると可能な訓みは、「男雲」はヨクモ以外に妥当なものがないと思われるので、現在提示されている説ではヒジリしかない。「智」の字は確かに聖の意に近いが、「ヒジリヨクモ」^{⑤9}「ヒジリヨクモ」^{⑥0}とする両説では、「智」を「知」と「日」に分解し、「知日」を「日知り」とよむ。集中ヒジリは

「日知り」(1・二九)と表記されるので、原字を重んじる立場をとり、筆録者が意訓を用いたかどうかは確定できないとすると、この訓みは二重の無理が生じることになる。これまで述べてきた「入燈不言八面」説に対して根拠としては弱いが、『注釋』が「第四句には八音句が無いといふわけではないが、同じやうな句が結句に来る場合には八音となり第四句に来る場合は七音になるといふ事實が多い」^{⑥1}という点に注目したい。八面が第四句にくる「人引目八面」(11・二八三五)は七音であり、結句にくる「五寸手有目八面」(12・二九〇四)のような八音のものは少ない。八音句や六音句が絶対ないとは言えないが、七音の歌のリズムは尊重されるべきであるろう。「智」は集や他の上代文献にもチとしか訓まれていない。しかし、チドリのチは、「千」(7・一二二四)、「智」(7・一二五二)、「知」(20・四四七七)のように、「知」と「智」が用いられる。「知る」の訓で用いられるのは、「八隈知之」(1・三六〇)、「不知国」(1・五〇)、「知跡言莫君」(2・九七)のように「知」だけであるが、間宮厚司氏が指摘するように、『色葉字類抄』(前田本・黒川本)には、「知シル」に「識・諭智・諄」とあり、『釋名』には「智、知也、無所不知也。」とあるので、集中に「智」をシルと訓む例はないが、「智」を「知」に通じる文字としたい。^{⑥2}「面」は「朝面無美」(1・六〇)の例のように面と訓んで、「面智男」は「面知る君」(12・三〇一五)、「面知る児等」(12・三〇六八)と通じる表現とみて面知る男(夫)の意味でとりたい。

では次に「面智男」と「雲」の関係について考えたい。間宮厚司氏の指摘によると、八毛・八面の語は「目」に結びついて表記されている。すなわち、

i 楽浪の志賀の大わだ淀むとも昔の人に亦母相目八毛またもあはめ(1・三二)

j 安騎の野に宿る旅人うちなびき寐毛宿良目八方古思ふに(1・四六)

k ま葛延ふ夏野の繁かく恋ひばまこと我が命常有目八面なごめ(10・一九八五)

l 我がやどの秋萩の上に置く露のいちしろくしも吾恋目八面(10・二二五五)

m ま葛延ふ小野の浅茅を心ゆも人引目八面我がなげなくに(11・二八三五)

n 我が背子が来むと語りし夜は過ぎぬしゑやさらさら思許理来目八面しこり(12・二八七〇)

o あらたまの年の緒長くかく恋ひばまこと我が命全有目八面(12・二八九二)

p 恋ひ恋ひて後も逢はむと慰もる心しなくは五十寸手有目八面(12・二九〇四)

の八例である。これらは、逢ふ・寝・恋ふ・人目・来むの語に表れるように、相手に会うことを前提としており、「面字は顔の中にある目を意識して用いられている」とし、一首の中に意味が関わりあう文字を選ぶとした意図が働いているだろう。一六〇歌においてこのような意識で「面」と結びつくのが「雲」であろう。万葉集の中で雲が面と関わる例を次にあげる。

我が面の忘れむしだは国溢り嶺に立つ雲を見つつ思はせ(13・三五一五)

面形の忘れむしだは大野ろにたなびく雲を見つつ思はむ(13・三五一〇)

この二首には相手の面と雲が結びつき、会えない間は雲を見て思ふ対象にするという共通の発想がうかがえる。同様の発想は次の歌にもみられる。

直に逢はば逢ひかつましじ石川に雲立ち渡れ見つつ思はむ(2・二二五)

秋津野に朝居る雲の失せ行けば昨日も今日もなき人思はむ(7・一四〇六)

雲だにも著くし立たば心遣り見つつも居らむ直に逢ふまでに(11・二四五二)

朽網山夕居る雲の薄れ去なば我は恋ひむな君が目を欲り(11・二六七四)

我が行きの息づくしかば足柄の峰這は雲を見とと思はね(20・四四二二)

波線部は作者の状態、傍線部は雲の様子、二重傍線部は作者の感情を表す。これらの歌はいずれも雲を相手を思ふよすがとしているが、挽歌か相聞歌を問わず相手との逢い難さが歌の背景にある。特に二二五歌は、直接の逢会は不可能になったことを悟った上での詠であり、土形娘子の火葬の際によまれた、

こもりくの泊瀬の山の山の際にいさよふ雲は妹にかもあらむ(3・四二八)

は、娘子の死を認識した上で、泊瀬山のあたりに漂う雲を娘子そのものとして詠っている。挽歌において雲が詠まれる時は、詠み手が亡くなった相手と二度と会うことができない距離感を強く感じている。斉明紀四年五月条の皇孫建王の今城谷の殯の際には、

今城なる 小丘が上に 雲だにも 著くし立たば 何か歎かむ(二一六番)

と詠まれており、小丘に立つ雲が建王を思ふものであり、雲が立つことが女帝の悲嘆をやわらげると表現されている。二六七四歌にもあるように、雲がはっきりと現れないことが喪失感や距離感を一層感じさせることにならる。では「面智男」と「雲」との関係であるが、「面智」を面知ると解釈すれば、集中の用例は次の二例である。

雷のごと聞こゆる滝の白波の面知る君が見えぬこのころ(12・三〇一五)

水茎の岡の葛葉を吹き返し面知る児らが見えぬころかも(12・三〇六八)

この二例の面知るの意味について間宮厚司氏は後に続く表現に注目され、「見えぬこのころ」(12・三〇五二、14・三五〇六)、「見えぬこのころかも」(4・五一八、12・二九七二)の集中同じ表現をもつ歌は、いずれも一度は強い思いで結ばれた男女を示しており、三〇一五・三〇六八も『釋注』が述べるような顔を知ってはいるが関係をもたないという意でなく、深い関係にあった男女になろうと述べられる。よって一六〇歌が面知る男と続くとすれば、強い絆で結ばれていた面影が忘れられない夫であるが、死によってわかれた距離を感じる存在として「面智男」と「雲」が機能しているのではないか。

万葉集の挽歌は、二首が同一のテーマで詠まれることが多い。たとえば天智挽歌群の同じ題詞でまとめられた二首は、

天皇の大殯の時の歌二首

かからむとかねて知りせば大御船泊てし泊まりに標結はましを 額田王

(2・一五二)

やすみししわご大君の大御船待ちか恋ふらむ志賀の唐崎 舍人吉年

(2・一五二)

のように、天皇の御魂を他界へ運ぶ大御船がよまれている。明日香皇女殯宮挽歌の短歌二首(2・一九七、一九八)にも、皇女の御名をかけた「明日香川」が歌われるし、人麻呂の泣血哀慟歌の短歌(2・二〇八、二〇九)でも「黄葉」がとり上げられる。依羅娘子の二首(2・二二四、二二五)にも「石川」が出てくる。安川芳樹氏は、挽歌的発想の二首の連作の場合は、

同一もしくは類似の漢字表現がなされるとし、一六〇と一六一歌の「雲」を類似の漢字表現とみるが一六〇歌の「男雲」は、「招くも」⁶⁶や「男来も」⁶⁷に置きかえられる表現ではなく、一六一歌と同様に「雲」そのものを詠んでいる可能性が高いのではないか。

三 「福路庭」

「福路」について『万葉集全訳注』は、「この用字には異様なものが多い」と注し、『評釋』は、「福園の類語とも貧道の對語とも考えられ、戯書である。『路庭』と續けたのも、やはり戯意があるらしい」としている。⁶⁸ フクロは、「生ける代に我はいまだ見えず言絶えてかくおもしろく縫流囊者」(4・七四六)か「波利夫久路」(18・四一三〇)、「須理夫久路」(18・四一三三)のように表記される。集中「福」を使用した熟語は「福路」だけであるが、『日本靈異記』には、「福分」(中・34)、「福德」(上・31)という言葉葉が出てくるし、「吉野山に入りて法を修して福を求めんとしき」(上・31)のような説話がある。「福路」は道教思想に関わる言葉ではないか。「福路」の語は次の文献にみられる。

1 佛說灌頂梵天神策經卷十(大正新脩大藏經第二十一冊 No.131)(佛說灌頂經)東

晋大竺三藏帛尸梨密多羅譯

不見好可論、禍害相纏繞、……

禍至亦不除、必當在來年、

專心既無定、夜臥生夢瘖、

唯見罪自纏、不見受福路、

財物悉流散、傾家無歸訴、

2 根本説一切有部毘奈耶雜事卷十八(大正新脩大藏經 第二十四冊 No.145) 三藏法

師義淨奉 制譯

長者何因障生福路、……

長者閉門障我福路、……

3 法苑珠林卷四十八 雜誠部第六(大正新脩大藏經 第五十三冊 No.2122) 西明寺沙

門釋道世撰(大唐總章元年三月寺廢序)

誠邪

生不爲惱、死而不感 禍福路分 昇沈殊趣

4 雲笈七籤卷九十四 宋 張君房撰 眞觀

夫觀者智士之先鑒、能人之善察 究儻來之禍福、詳動靜之吉凶得見機……

故死墮地獄、永夫(失)人道福路長乖、故經云今世發心爲夫妻死後不得俱生

人道、

5 廣成集卷三 後蜀林光庭撰 張氏國太夫就宅修黃錄齋刊

……或拘滯昏衢、未超福路、願承道力、……

これらの中で天武・持統朝に入っていることが確実なのは1である。4・

5は道教に関わる文献だが時代が下る。「福路」は幸いの道、幸いを得る路の意である。『无上秘要』卷五〇の「火復爐法」の項には、

香官使者左右龍虎君侍香諸靈官當令靜室之中自然生金液丹碧之英衆眞百靈交
會在此香火之前願某等受福天下蒙恩十方……

とあり、「受福」の語が出てくる。この火は仙薬を調合する火を操ること
とみられるが、それによって福を受けることが出来ると信じられたのであ

る。「受福」は、『詩経』の大雅 假樂にも、

千祿百福 子孫千億……受福無疆 四方之綱……

とあり、祖霊の与える恵福が限りないことを願っている。「福路」は漢語
として当時受け入れられていた語であったと思われる。従来解釈されてき
た燃える火をとって包んで袋に入れるという直接の典拠となる例は見つけ
ることができないが、道教で火が重視されたことは次の例からもわかる。

『道教義樞』卷二には、

南宮有流火之庭金門有冶鍊之水凡生而内飛登天者亦先詣火庭鍊其形神死而昇
天者亦先詣庭池鍊其魂骸皆隨其功業也。

とある。南宮には流火之庭があり、死後そこに詣で天に飛翔する能力が得
られるという。『元始无量度人上品妙經四注』卷二にも「流火之庭」が出
てくるが、ここでは光熱をさすようである。「福路庭」の庭は助詞である
が、集中の庭の例には漁労作業の場としての海面(12・二七四六)や、長
逝した弟を哀傷する挽歌に、「……朝廷に 出で立ち平し 夕庭に 踏み
平げず……」(17・三九五七)とあり、亡き人の思いがこもった所として用
いられているものがある。「福路庭」は天皇のいらっしゃる場所を示唆す
る表現になっているのではないか。『文選』の「遊天台山賦并序」には、

觀靈驗而遂徂、忽乎吾之將行。仍羽人於丹丘、尋不死之福庭。

とある。羽人は仙人であり、福庭は、仙道の観点から幸いに満ちた場所を
さす。さらに『漢書』卷八十七下 揚雄傳第五十七下には、

當塗者人青雲、失路者委溝渠、

とあり、志の高さを喩える青雲と、そこへたどりつくまでの路の険しさという点で福路は結びつきやすい語であったかもしれない。

第二節で見たように、面影と雲が関わってよまれる時、本当に望ましいこと(相手に直接逢うこと)が実現出来ないで、せめて雲だけでも表れてくれたならという思いが歌に表出していると思う。また雲になぞらえられる人物と詠み手にはうめがたい距離感があるように思われる。一六〇歌は呪術にすがって天帝を生き返らせたいとか、呼び戻すことが出来たというよりも、「面知る夫雲」と解釈し、単なる嘆きとは異なる感情が雲に託されているのではないか。一六一歌が向南山で修行の結果神仙となった天皇を表現しているとすれば、大后にとって何より気がかりなのは、直接会うことが出来なくなった天皇が、神仙として再生する資格が得られるか否かであろう。そこで一六〇歌において、(神仙となる為には)燃える火を手にとって福路(幸いを得る路)に入るといではないか、慣れ親しんだ今ももう直接に会うことが出来ない夫の雲よ、と神仙の修行の厳しさを思いやり、夫の分身である雲に夫の今の様子を問いかけるような気持がうかがえる。一六〇・一六一の両歌の表記には漢籍や道教教典に通じた表現がみられるが、内容的には天武天皇が神仙として再生することを願う大后の気持があふれている。

おわりに

上田正昭氏は、天武・持統朝の道教思想を表すものとして、「東の文の忌寸部の横刀を獻る時の呪西の文部に准へ」をあげられる^⑮。この祝詞では、道教ゆかりの神や神仙が祈願の対象となり、日月星辰が祭られ、天皇の身の災

厄を祓い、皇位がいつまでも続くように祈禱している。『続日本紀』の文武天皇大宝二年(七〇二)の十二月二十一日の条には、大祓の時に東西の文部が祝詞を常のように奏上したと記される。持統天皇の喪中であり、十二月三十日の大祓祝詞が中止されたのにも拘らず東西の文部の祝詞が奏されたのは、この祝詞が天皇家にとって大切なものとされていたからである。和田萃氏はこの記事について、六月と十二月の晦日に、かなり以前から東西文部によって解除(大祓)が行われていた事実を示し、それは天武紀十年七月丁酉(三十日)の条の大解除の記事の頃まで遡るとされる^⑯。天武・持統朝の宮廷には道教思想が浸透していたのだろう。また、一五九・一六二歌に詠み込まれる「やすみしし 我が大君」の語は橋本達雄氏の分析によれば、「やすみ」の原義は「八隈」であり、「やすみしし」は道教の神学に基づき、全世界を知らしめす意であるという。そしてそれは「天皇」の称号と表裏の関係にある、とされる^⑰。天皇の称号は道教の治天下をそのまま置き換えたものとも言われている。『阿不幾乃山陵記』によると、大内陵は八角形の五段に築成されている。この形は高御座と共通しており、八は統治する天地八方の世界を表すとされる^⑱。天武天皇埋葬後、持統天皇は三十一回の吉野行幸を行う。吉野は天武天皇にとって起死回生の地であり、女帝にとっても深い思い出の地であった。吉野山は藤原京や大内陵の南方角に位置し、陰陽五行思想では、南は赤に相当する。天武天皇は壬申の乱の際に自らを漢の高祖に擬し、近江朝兵と区別する為に赤色を衣の上に着けたとされる。天皇はまた火徳の君になぞらえられる^⑲。『阿不幾乃山陵記』によると石室は、「内陣三方上下皆馬腦歟。朱塗也。御棺張物也以希張之。朱塗。」とあり、死後に神仙として再生する南宮に通じる朱の彩色がほどこされている。一五九〜一六二の挽歌は、このような天武天皇の

時代の道教や陰陽五行思想による表現がみられる。一六〇歌と一六一歌は雲のテーマによって結びつき、一六〇の「燃火」は一六一の「向南山」に、「福路庭」は「向南山」に、「面智」は「陳雲」に、「男雲」は「青雲」とそれぞれ響き合っている。一六〇歌と一六一歌は道教の思想や信仰を背景にもち、持統天皇が夫帝の神仙としての再生を強く信じ、その願いが雲によって見届けられ、天皇が天上世界に旅立たれたことを示す歌であったと思われる。火と関わりが深いゾロアスター教は、中国では古くは南北朝に、文献では『魏書』にその影響がみられる^⑩。この宗教では、火の祭儀は人間を復活させる源であり、火は肉体と魂を切り分け、魂を天上に蘇らせると信じられていた^⑪。ゾロアスター教が火を重んじる道教と接点をもち、習合した点もあろう。一六二歌では伊勢国が歌われる。大和からみて東方に位置する伊勢は、「常世の浪の重浪歸する國」(垂仁紀二十五三年条)であった。こうした常世国に対する考え方は、東方三神山の一つ蓬萊に通じる。また天武天皇の諡号の「瀛」―瀛洲―は『史記』封禅書によると、東方の渤海中において仙人が住み、不死の薬が手に入る山と信じられていた。天武天皇に奉られた挽歌は、天武・持統朝に完成をみた天と海の世界観を背景に歌われたものと考えられるのである。

注

- ① 湯川久光「天武挽歌と陰陽道―天武挽歌論序説―」『上代文学』第四十七号 昭和五十六年十一月
- ② 木村千恵子「天武天皇挽歌『燃ゆる火も』試案、伊藤義教『ゾロアスター教の渡来―天武天皇挽歌二首を解説して―』『東アジアの古代文化』五一号

昭和六十二年四月 大和書房

- ③ 小島憲之「萬葉集と中國文學との交流」『上代日本文學と中國文學 中―出典論を中心とする比較文學的考察―』昭和三十九年三月 塙書房
- ④ 山田孝雄『萬葉集講義』巻第二 昭和七年七月 寶文館
- ⑤ 福永光司「天皇と真人」『日本古代史・新考 道教と古代の天皇制』昭和五十二年五月 徳間書店
- ⑥ 金子元臣『萬葉集評釋』第一冊 昭和十年十一月 明治書院
- ⑦ 中西進『萬葉集全歌注』(一) 昭和五十三年八月 講談社
- ⑧ 森重敏『萬葉集菜抄』平成四年五月 和泉書院
- ⑨ 岸俊男「万葉歌の歴史的背景」『文学』第三十九号 昭和四十六年九月 岩波書店

- ⑩ 前掲書④
- ⑪ 武田祐吉『増訂萬葉集全註釋』三 昭和三十一年七月 角川書店
- ⑫ 前掲書③
- ⑬ 伊藤博『萬葉集釋注』一 平成七年十一月 集英社
- ⑭ 西宮一民「飛鳥の神なび」『上代の和歌と言語』平成三年四月 和泉書院
- ⑮ 稲岡耕二『萬葉集全注』巻第二 昭和六十年四月 有斐閣
- ⑯ 青木周平「持統天皇の天武天皇挽歌」『セミナー万葉の歌人と作品 第一巻 初期万葉の歌人たち』平成十一年五月 和泉書院
- ⑰ 前掲書⑧
- ⑱ 前掲書⑨
- ⑲ 岸俊男「飛鳥と方格地割」『史林』第五三巻四号 昭和四十五年七月
- 岸俊男「京域の想定と藤原京条坊制」『藤原宮―国道一六五号線バイパスに伴う宮域調査―』奈良県史跡名勝天然記念物調査報告第五冊 昭和四十四年三月 吉川弘文館

- ⑳ 前園実知雄「高松塚古墳とその前後」『古代を考える 終末期古墳と古代国家』平成十七年四月 吉川弘文館
- ㉑ 和田萃「殯の基礎的考察」『日本古代の儀礼と祭祀・信仰』上 平成七年三月 塙書房
- ㉒ 薬師寺東塔檨銘○大和薬師寺所藏『寧樂遺文』下巻 竹内理三編 昭和四十年十月 東京堂出版
- ㉓ 中西進「終南山と吉野」『ユートピア幻想―万葉びとと神仙思想―』平成五年四月 大修館書店
- ㉔ 久保田展弘「万葉びとの祈り―古代人の宗教観」『万葉古代学―万葉びとは何を思い、どう生きたか』平成十五年五月 大和書房
- ㉕ 和田萃「持統女帝の吉野宮行幸」『日本古代の儀礼と祭祀・信仰』下 平成七年六月 塙書房
- ㉖ 『道蔵』2
- ㉗ 『道蔵』20
- ㉘ 吉井巖「青雲放」『萬葉集への視角』平成二十年十月 和泉書院
- ㉙ 前掲書①
- ㉚ 『太平御覧』全四冊 新華書店北京發行所
- ㉛ 前掲書③
- ㉜ 西宮一民「日下の直超」『上代の和歌と言語』平成三年四月 和泉書院
- ㉝ 前掲書②
- ㉞ 身崎壽「天武挽歌試論」『万葉集研究』第十五集 昭和六十二年十一月 塙書房
- ㉟ 平館英子「天武天皇挽歌」『万葉集を学ぶ』第二集 昭和五十二年十二月 有斐閣
- ㊱ 有坂隆道「高松塚の星」『講座 飛鳥を考える』Ⅱ 昭和五十二年十二月 創元社
- ㊲ 来村多加史『キトラ古墳は語る』生活人新書 平成十七年六月 日本放送出版協会
- ㊳ 前掲書③
- ㊴ 林田正男「神仙思想と万葉びと」『万葉集と神仙思想』平成十一年十月 笠間書院
- ㊵ 前掲書②
- ㊶ 『梁書』二十四史梁書 中華書局
- ㊷ 『道蔵』25
- ㊸ 『萬葉考』『賀茂貞淵全集』第一巻 昭和五十二年四月 續群書類従完成会
- ㊹ 『萬葉集管見』『萬葉集叢書』第三輯 昭和四十七年十一月 臨川書店
- ㊺ 『萬葉拾穂抄』第一巻 昭和五十年十二月 新典社
- ㊻ 『萬葉代匠記』『契沖全集』第一巻 昭和四十八年一月 岩波書店
- ㊼ 『萬葉集拾穂手』『萬葉集叢書』第三輯 昭和四十七年十一月 臨川書店
- ㊽ 木下正俊「脣内韻尾の省略される場合」『万葉』第十号 昭和二十九年一月
- ㊾ 澤瀉久孝『萬葉集注釋』卷第二 昭和三十三年四月 中央公論社
- ㊿ 前掲書⑤
- ① 稲岡耕二「持統作歌と不可逆の時間」『上智大学国文学科紀要』第十五号 平成十年三月
- ② 新潮日本古典集成『万葉集』第一巻 昭和五十一年十一月 新潮社
- ③ 新編日本古典文学全集6『萬葉集』① 平成六年五月 小学館
- ④ 新日本古典文学大系1『萬葉集』一 平成十一年五月 岩波書店
- ⑤ 前掲書⑬

56 安川芳樹「天武挽歌一六〇番歌における『雲』」『古典と民俗学論集』平成九年三月 おうふう

57 永井津記夫『万葉難訓歌の解説』平成四年十二月 和泉書院

58 佐佐木隆『上代語の構文と表記』平成八年十二月 ひつじ書房

59 前掲書⑦

60 前掲書⑧

61 前掲書⑨

62 間宮厚司『万葉難訓歌の研究』平成十三年四月 法政大学出版局

63 前掲書⑩

64 前掲書⑪

65 前掲書⑫

66 前掲書⑬

67 前掲書⑭

68 前掲書⑮

69 前掲書⑯

70 『道蔵』22

71 四刊集部

72 『道蔵』25

73 『道蔵』24

74 『道蔵』2

75 上田正昭「古代信仰と道教」『日本古代史・新考道教と古代の天皇制』昭和五十三年五月 徳間書店

76 和田萃「日本古代の道教的信仰」『日本古代の儀礼と祭祀・信仰』中 平成七年三月 塙書房

77 橋本達雄「やすみしし我が大君」考」『記紀万葉論叢』平成四年五月 塙書房

78 津田左右吉「天皇考」『日本上代史の研究』『津田左右吉全集』第三巻 昭和三十八年十二月 岩波書店

79 高橋三知雄「松隈の里」講座 飛鳥を考える』Ⅲ 昭和五十三年十二月 創元社

80 吉野裕子「陰陽五行思想からみた日本の祭」昭和五十三年六月 弘文堂

81 前田耕作「コスモロジーから終末へ」『宗祖ゾロアスター』平成十五年七月 筑摩書房

82 前田耕作「イメージと歴史の交錯」前掲書⑪

※本文中に引用した漢籍は『新釈漢文大系』明治書院による。

※万葉集の本文は『新編日本古典文学全集』による。ただし、ところによってあらためた。

※直接引用はしていないが、本稿執筆の際、『日本の道教遺跡を歩く 陰陽道・

修験道のルーツもここにあった』(朝日選書七三七) 福永光司・千田稔・高橋徹 著 (平成十五年十月 朝日新聞社) に示唆をうけた。ただし、これに記された『真誥』の本文解釈は、本稿と異なる点がある。

※本稿作成にあたり、道教の文献について田熊信之先生の御教示をいただいた。

記してお礼申し上げる。

(からすだに) ともこ 日本語日本文学科